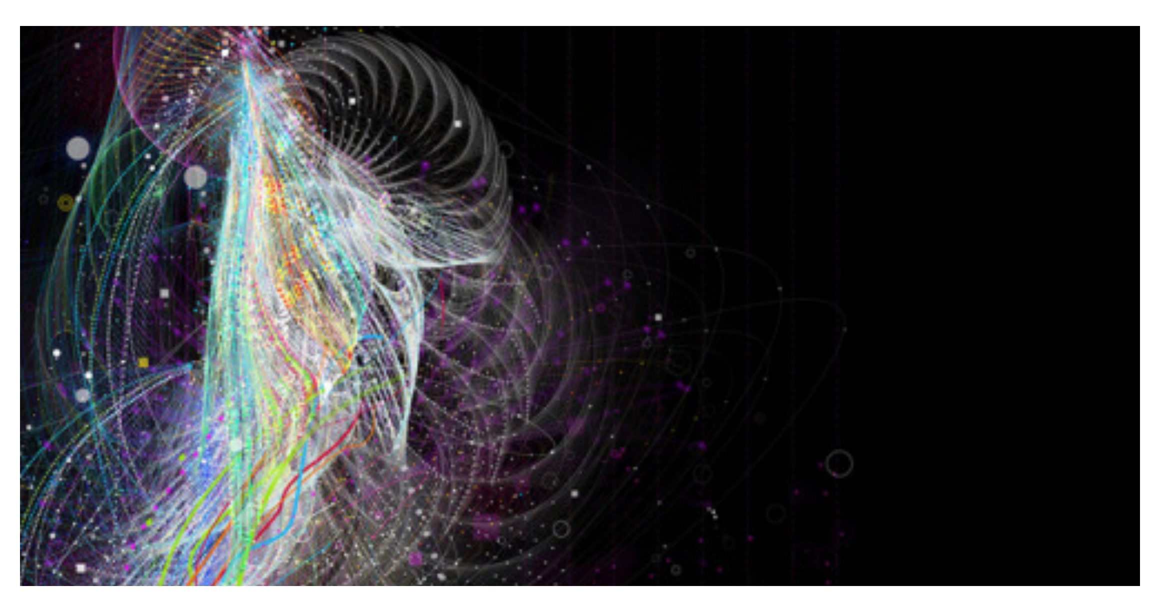






KLERICH 2018-09-27

ROUSE/ S. ARRIBAS: EGOCRACY. MARX, FREUD AND LACAN (3)

GENERICSCIENCE DAS REALE, EGOCRACY, IMAGINÄRE, LACAN, PSYCHOANALYSE, SUBJEKT, SYMBOLISCHE

H. Rouse/ S. Arribas: Egocracy. Marx, Freud and

II.2. Vom transzendentalen Symbolischen zur Historizität des Diskurses: Lacans „Rückkehr zu Marx" (Zusammenfassung und Einleitung – Teilübersetzung; 161-63)

Im vorherigen Abschnitt haben wir gesehen, wie Freuds revolutionäre Erkenntnis der Unbewusstheit des Ich von innen heraus all seine die erste und zweite Topologie beherrschenden zentralen Gegensätze unbrauchbar macht und dekonstruiert. Eine der zwingenden überspannenden Schlussfolgerungen lautete, dass die Voraussetzungen der zweiten Topologie letztlich nicht derartig unterschiedlich von denen der ersten Topologie sind. Obwohl Freud selbst durchgehend das Gegenteil behauptet, findet er es ganz unmöglich, sich auf irgendeine Weise von seinem eigenen grundlegend organisierenden Gegensatz zwischen dem verdrängenden Bewusstsein des Ich und den angeblich genau entgegenwirkenden Tendenzen eines speziellen unbewussten (verdrängten) Denkens zu lösen. Durch die geöffnete Tür dieser Unzulänglichkeit können all die früheren Dualismen Freuds wieder zurückkehren. So fährt der späte Freud unbekümmert fort, Primär- und Sekundärprozess, Lust- und Realitätsprinzip, die Energie frei flottierender Besetzungen und die Energie gebundener Besetzungen sowie Ding- und Wortvorstellungen einander gegenüberzustellen.

Lacans linguistische Reinterpretation scheint auf den ersten Blick alle beschriebenen bei Freud auftretenden Probleme mit einem Schlag zu lösen. Wenn Lacan behauptet: „das Unbewusste ist strukturiert wie eine Sprache", dann wird es unmöglich, die angenommene Ursprünglichkeit von Freuds erster Reihe von Begriffen (Primärprozess, Lustprinzip etc.) der angenommenen Zweitrangigkeit der zweiten Reihe (Sekundärprozess, Realitätsprinzip, etc.) gegenüberzustellen. Es wird auch ganz unmöglich, die vermeintliche Unordnung des verdrängten Unbewussten der vermeintlichen Ordnung des verdrängenden und bewussten Ich gegenüberzustellen; denn die symbolische Ordnung der Sprache … ist immer bereits da, glücklicherweise immun gegenüber jeglicher bedeutungsloser Spekulation darüber, was ihr vorhergegangen sein mag. (Diese „transzendentale" oder „*a priori*" Struktur der linguistischen Sphäre kann offensichtlich am besten gegenüber der unglaublichen Unbeholfenheit von Freuds Unterscheidung zwischen Ding- und Wortvorstellungen (wobei erstere anscheinend zum Unbewussten gehören, letztere dem Bewusstsein des Ich angehängt sind) veranschaulicht werden. Lacan generalisiert und universalisiert den ausschließlich

symbolischen Bereich der *Wortvorstellungen*. Es gibt keine *Dingvorstellungen,* so könnten wir Lacan sagen hören, in einer vorherigen Existenz der Abwesenheit von *Wortvorstellungen*; mit dem offenkundigen Ergebnis, dass Bewusstsein und Unbewusstes nicht mehr dieser hoffnungslos inadäquaten Linie entlang gegenübergestellt werden können.)

Obwohl Lacans linguistische Umarbeitung einen großen Fortschritt darstellt, bleibt u.a. die Schwierigkeit bestehen, die durch Freuds sorgfältige radikale Erfassung des wesentlich Unbewussten des Ich eröffnet wird. Es findet sich bei Lacan nichts zur „transzendentalen" und „a-priori" symbolischen Ordnung der Sprache, das die Charakteristiken des *imaginären* Ich erläutern und bestimmen – und wie wir behaupten möchten: produzieren – könnte. Und ein Großteil von Lacans frühem Werk (alles vor Seminar XVII) bleibt genau dieser transzendentalen und a priori Konzeption verpflichtet.

Allerdings gibt es auch einen zweiten „frühen" Lacan, der die symbolische Ordnung detranszendentalisiert und historisiert (die damit nunmehr pluralisiert wird), indem er sie in Beziehung zum dritten Register des *Realen* setzt; und der die *symbolische* oder *soziale* Produktion des *imaginären* Ich genau lokalisiert, indem er sie mit diesem *Realen* ins Verhältnis setzt. Es ist dieser zweite Strang des „frühen" Lacan, der seine Vollendung in den ganz grundlegenden Formulierungen von Seminar XVII findet.

2.1. Zwei entgegengesetzte Trends beim ‚frühen' Lacan (163-210)

i) Die fehlende Verbindung zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen; oder das Ich als die historische Grenze der symbolischen Ordnung (163-183)

In der Theorie des frühen Lacan scheint eine (friedliche) Koexistenz von Imaginärem und Symbolischem zu bestehen. Das Ich und das Subjekt, das Imaginäre und das Symbolische, das Spiegelstadium und die sprachliche Ordnung scheinen glücklich Seite an Seite zu stehen. Diese Darstellung beinhaltet allerdings einen ernsthaften Fehler, der verhindert, die Art der Wechselbeziehung zwischen diesen beiden einander gegenübergestellten und entgegengesetzten Bereichen zu erfassen. M.a.W.: Es ist dem frühen Lacan absolut unmöglich, eine kohärente und überzeugende Darstellung für die Art und Weise zu liefern, in der die angenommene Imaginarität des Ich durch die angeblich rein symbolische Einschreibung des Subjekts lokalisiert, bestimmt und produziert wird. In diesem Zusammenhang gilt es auch die Definitionen des Imaginären, Symbolischen und Realen zu problematisieren: so wird das Imaginäre ausschließlich auf das Spiegelstadium bezogen, das Symbolische lediglich auf die symbolische Ordnung und das Reale als rein externe Grenze der linguistischen Bestimmungen der symbolischen Ordnung gesehen.

Das Spiegelstadium: weder primordial noch (bisher) produziert (165-168)

Ein Hauptmangel der Theorie Lacans besteht in seiner unzulänglichen und widersprüchlichen Konzeption der Art der Wechselbeziehung zwischen der Sphäre des Imaginären und der des Symbolischen. Dabei setzt er einerseits das Imaginäre als vorausgehende Phase, andererseits die symbolische Ordnung als vorangehend. In *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion* beschreibt Lacan die Konstitution des Ich als „primordial" (ursprünglich), sie erfolgt *früher* und *vor* den sozialen Bestimmungen durch eine allgemeine Dialektik der Sprache. (166) Dagegen lautet es in *Der entwendete Brief*: „Dieses Seminar soll lehren, daß diese imaginären Inzidenzen, die keineswegs das Wesentliche unserer Erfahrung repräsentieren, uns nur Inkonsistentes liefern, es sei denn, sie werden auf die symbolische Kette bezogen, die sie verbindet und ausrichtet." Schriften I:9 Insgesamt kann man sagen, je länger Lacan seine Konzeption des Spiegelstadiums weiterentwickelt, umso mehr wird die Konstitution des imaginären Ich als durch das Symbolische vermittelt betrachtet – allerdings ohne dass diese Vermittlung überzeugend dargestellt wird, zumindest nicht bis zum Seminar XVII, wo die Existenz des Spiegelstadiums entfernt oder zumindest substanziell reformuliert wird. (167)

Dabei behauptet Lacan zwar ein vermittelndes, genauer: verbindendes und ausrichtendes Verhältnis des Symbolischen zum Imaginären, allerdings erläutert er dieses nicht. M.a.W.: es fehlt deutlich eine erklärende oder erläuternde Darstellung dieser angenommenen symbolischen Bestimmung des Imaginären (Ich). (168)

Das Ich-Ideal und das Ideal-Ich; eine Modifikation von Freud … (169-171)

Während bei Freud die Begriffe Über-Ich, Ideal-Ich und Ich-Ideal weitgehend synonym gebraucht werden, trifft Lacan eine strikte Unterscheidung zwischen den beiden letzten Termen, wobei er das Ideal-Ich der Sphäre des Imaginären und das Ich-Ideal der entgegengesetzten, aber dennoch dicht überlagerten Sphäre des Symbolischen zuordnet. (In einer Fußnote erwähnen Rouse&Arribas, dass Lacan das Über-Ich an unterschiedlichen Stellen seines Werks jedem der drei Register zuordnet – was offensichtlich zu dem hier dargestellten Ansatz passt.)

Wie Freud das Soziale im Über-Ich platziert und dabei das symbolische Über-Ich von einer re-naturalisierten Beziehung zwischen dem imaginären Ich und dem realen Es abtrennt, so umgeht Lacan auf seine Weise die ganze schwierige Frage des Sozialen, indem er sowohl das Symbolische als auch das Imaginäre von jeglichem produktiven erklärenden Verhältnis zum dritten Register des Realen abtrennt. Dabei weisen die Unterscheidungen Lacans in zwei unterschiedliche (unbefriedigende) Richtungen: zum einen versucht er die Unterscheidung in rein theoretischen Begriffen zu fassen, zum anderen ist er zuweilen gezwungen, sie umgangssprachlicher – und damit zumindest implizit – eher sozial und historisch zu beschreiben.

… die wankt; sowohl in theoretischer Hinsicht … (171-173)

Lacan beschreibt in Seminar XI ein zentrales Schwanken innerhalb von Ideal-Ich und Ich-Ideal hinsichtlich ihrer Zuschreibung zu den Sphären des imaginären Ich oder des symbolischen Subjekts. Denn die Existenz der beiden Terme scheint sowohl eine symbolische Vermischung mit dem Imaginären als auch eine imaginäre Vermischung mit dem Symbolischen nahezulegen. Damit erscheint das Ich auf beiden Seiten der Teilung zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Lacans theoretische Unterscheidung zwischen Ideal-Ich und Ich-Ideal einen wenig zweckdienlichen *deus ex machina* darstellt, da sie keine präzise Erklärung der Wechselbeziehung zwischen Imaginärem und Symbolischen liefert, sondern lediglich dazu dient, die mysteriösen Folgen ihrer Überlappung einzuführen.

… als auch in sozialer und historischer Hinsicht (173-180)

Lacans umgangssprachliche Fortschreibung dieser Unterscheidung enthüllt – wenn man sie gegen den Strich liest – die gleichermaßen sozialen und historischen Begrenzungen der gesamten „klassischen" Position des „frühen" Lacan. Das wird besonders veranschaulicht durch zwei Beispiele, die Lacan in Seminar VIII anführt (dem des Sohnes, der mit seinem Sportwagen vor den Mädchen angeben muss, damit er eines von ihnen abbekommt, sowie dem von Marie-Chantal, die mit ihrem Eintritt in die Kommunistische Partei ihren Vater reizen möchte). (415f.) Lacan möchte hier aufzeigen, dass die imaginären Erscheinungen des Ideal-Ich stets auf die grundlegenderen Bestimmungen des symbolischen Ich-Ideals bezogen werden müssen. (174) Die imaginären Machenschaften des Ideal-Ich müssen stets im Symbolischen verankert sein. Imaginarisation ist nur möglich durch eine Unterordnung unter das Symbolische. Es ist das symbolische Ich-Ideal, das den Raum für die fortlaufenden Imaginarisationen des Ideal-Ich eröffnet. (175) Dabei sind das Imaginäre und das Symbolische auf eine Weise miteinander verbunden, dass das Symbolische selbst erstens das Aufsteigen der Hypostasierungen des Imaginären ermöglicht und zweitens dazu dient, diese Hypostasierungen als wahrhaft imaginär zu lokalisieren. Somit ist das Imaginäre das scheinbar rebellische und letztlich folgsame Kind und der Diener des Symbolischen. (176)

Es stellt sich die Frage, wie das Symbolische plausibel auf das Imaginäre bezogen sein kann, wenn es nichts dem Symbolischen Inhärentes gibt, das die Erscheinung des Imaginären erläutern kann? Während Lacan sich hier in Tautologien verstrickt, muss erstens ein symbolischer Zwang des Imaginären angenommen werden und zweitens, dass dieser Zwang eine definitiv soziale und historische Form annehmen muss. Was bedeutet es nun, dass es so etwas wie ein symbolisches Durchdrücken oder einen symbolischen Zwang des Imaginären gibt? Das Imaginäre kann nur dann widerspruchsfrei erklärt werden, wenn man es als Imaginarisation begreift, die immer bereits innerhalb des Symbolischen selbst stattfindet. (177) Folglich ist das Symbolische nicht rein symbolisch und das Imaginäre nicht rein imaginär. So setzt das Verhalten der beiden Protagonisten in o.g. Beispiel die Existenz einer sozialen oder symbolischen Welt voraus, in der Imaginarisation nicht nur möglich, sondern notwendig ist. Um was für eine soziale Ordnung handelt es sich, wo ein Sohn derart angeben und eine Marie-Chantal derart opponieren muss? Das kann mit einem sog. rein Symbolischen genauso wenig erklärt werden wie mit (vermeintlich rein) imaginären
"Lösungen" der Protagonisten, die schließlich beide zunächst den Vater-Signifikanten introjizieren mussten, bevor sie ihm folgen oder gegen ihn rebellieren können.

Der „frühe" Lacan scheint diesen unvermeidlichen sozialen und historischen Prozess der Imaginarisation des Symbolischen zu registrieren, was an mehreren Beispielen aufgezeigt werden kann. In Seminar XVIII schreibt er: „Jeder Diskurs, der ans Du/Ihr appelliert, provoziert eine camouflagierte und geheime Identifikation, die nichts anderes ist als die Identifikation mit diesem rätselhaften Objekt, das so gut wie Nichts sein kann, die kleine Surplus-Jouissance von Hitler, die vielleicht nicht weiter reicht als bis zu seinem Schnurbart. Das genügt, um Leute zusammenzubringen, die überhaupt nicht mystisch veranlagt sind, die ganz und gar im Prozess
des kapitalistischen Diskurses eingelassen sind, mit all dem was daraus für die Frage des Mehr-Genießens und des Mehrwerts folgt." Der Führer bringt Menschen zusammen, d.h. in dem Maß in dem sie bereits innerhalb des Diskurses des Kapitalismus „zusammengebracht" – und auseinandergebracht – sind. (180)

Die sozialen und historischen Begrenzung des transzendental Symbolischen …(180-181)

Die grundlegende Problematik des frühen Lacan besteht darin, dass seine Konzeption auf der Basis strukturalistischer oder transzendentaler Begriffe beruht. Diese Begrifflichkeit lässt sich über den vermeintlich unveränderlichen Lauf der Geschichte elastisch ausdehnen. So ist es nicht überraschend, dass der überwiegende Tonfall bei den Reflektionen Lacans konservativ ist.

Aber was ist es, das letztlich den Prozess der Imaginarisation zu erklären vermag? Dazu muss auf jeden Fall das bislang stark unterbelichtete dritte Register des Realen konzeptualisiert werden, und zwar in Begriffen, die der menschlichen Produktion oder Arbeit analog oder letztlich sogar homolog sind. Diese Gedanken sind im Werk des späten Lacan zwar implizit enthalten, werden aber nicht explizit ausgeführt. Wir können den sozialen und historischen Prozess der Imaginarisation des Symbolischen nur dann wirklich verstehen, wenn wir über den wesentlichen *modus operandi* der kapitalistischen Produktionsweise nachdenken. Denn diese Produktionsweise erzwingt in sozialer und symbolischer Hinsicht die Imaginarisation (oder zumindest eine tendenzielle Imaginarisation) des Realen. Kapitalismus produziert Mehrwert, indem er sozial und symbolisch das Zählen (und letztlich sicherlich auch das Nicht-zählen) der Arbeit (des Realen) als die Ware Arbeitskraft (das zumindest tendenziell Imaginäre) erzwingt; m.a.W.: Arbeit zählt nur als Arbeitskraft-Ware (imaginär) und nicht als Arbeit (real). Die Imaginarisation des Symbolischen kann nur richtig verstanden werden, wenn das Symbolische selbst – genauer gesagt, eine bestimmt historische Weise des Symbolischen – die (tendenzielle) Imaginarisation des Realen (die Reduktion der Arbeit auf eine Arbeitskraft-Ware) praktisch durchsetzt. (181)

… und die soziale und historische Begrenzungen des transzendentalen Realen (182-183)

Der frühe Lacan konzipiert das Reale vorwiegend als lediglich äußere Grenze der strukturalistischen und transzendentalen Bestimmungen der symbolischen Ordnung selbst. Es lässt sich eine tiefere innere Verbindung vermuten zwischen der verkürzten Sicht eines rein struktural begriffenen Symbolischen und einer entsprechenden transzendentalen Konzeption des Realen. Das angeblich transzendentale Symbolische scheint als unvermeidliche Konsequenz seiner eigenen theoretischen Unangemessenheit als Folge eine ebenfalls unangemessene Konzeption des Realen nach sich zu ziehen. Um eine überzeugende Darstellung der drei Register und damit auch der symbolischen Produktion des imaginären (Ich) zu liefern, muss Lacan seine Konzeption des Symbolischen detranszendentalisieren und historisieren und seine Konzeption des Realen immanent machen (letztlich unter der Federführung des Konzepts der Arbeit oder Produktion). (183)

ii) Eine erste Annäherung zum Symbolischen, Imaginären und Realen; oder: die symbolische und soziale Produktion des modernen Ich und der trügerische Diskurs der Freiheit (183–210)

Wir sahen, daß Lacan systematisch scheitert beim Versuch, die Wechselbeziehung zwischen den beiden Registern des Imaginären und des Symbolischen zu artikulieren. Er verstand das Symbolische zwar als etwas, das die Position des imaginären Ich bestimmt, aber ohne je diese Bestimmung erklären zu können. Der einzige Versuch, die angebliche Wechselbeziehung zwischen (imaginärem) Ideal-Ich und (symbolischen) Ich-Ideal zu denken, baut eine Trennung zwischen den beiden Termen auf und unterstellt dabei zugleich ihre Überkreuzung und Überlappung. Den Grund dieser Trennung, die eine transzendente Konzeption des Realen zur Folge hat, sehen die Autoren in der wesentlich strukturalistischen oder transzendentalen Konzeption der symbolischen Ordnung beim „klassischen frühen" Lacan. (184) Der einzige Weg, wie das Symbolische überzeugend mit dem Imaginären verknüpft werden könnte, wäre die Einführung des dritten Registers des Realen.

Seminar VII: das (soziale und historische) Auseinanderbrechen des Symbolischen und des Realen…

(185) Kann man – und wenn ja, wie – zwischen Moderne und Vormoderne unterscheiden bzw. (in terms vom Ethik-Seminar gesprochen) zwischen dem sozialen und historischen Kontext moderner Ethik (Luther, Hegel, Sade, Bentham und vor allem Freud) und demjenigen traditioneller oder vormoderner Ethik (Platon, die Stoiker, Epikur, Augustinus und vor allem Aristoteles)? (186) Zentraler Topos dabei, sagt Lacan gleich, ist das Genießen, das Aristoteles und Freud sowohl eint wie auch trennt; es sei sicher in beiden Fällen nicht die gleiche Genießens-Funktion, aber es sei fast unmöglich, den Unterschied auszudrücken, wenn man nicht berücksichtigen würde, was dazwischen geschah. An dieser Stelle (wo es um historische Entwicklung geht) beginnt Lacan seine drei leitenden Terme einzuführen und das Reale zu erhellen.

Was ist im Intervall zwischen Freud und Aristoteles geschehen? Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, sagt Lacan, hätte es eine „utilitaristische Umwandlung oder Rückwandlung" gegeben. Man könne diesen (wirklich historischen) Moment in den Begriffen eines radikalen Niedergangs der Funktion des Herrn definieren, eine Funktion, die das Denken von Aristoteles beherrschte und über Jahrhunderte andauerte. (187) Aber dann kam Hegel und entwertete den Herrn; sein Knecht ist quasi die Negation des Herrn (ohne dass der Knecht dadurch aufgewertet würde). „Kurz vor diesem Endpunkt entsteht, im Kielwasser einer bestimmten die zwischenmenschlichen Verhältnisse affizierenden Revolution, das sog. utilitaristische Denken, welches durchaus nicht so einfach und flach ist, wie man annimmt. Es handelt sich nicht einfach um ein Denken, das sich die Frage stellt, was es auf dem Markt an Gütern zu verteilen gibt und was die beste Verteilung dieser Güter wäre." (Sem 7:19/20) Im Laufe dieser Revolution sei der Term *real* bei Bentham dem Term *fictitious* entgegengesetzt worden: „*Fictitious* meint zwar fiktiv, jedoch in dem Sinn…, daß alle Wahrheit Fiktionsstruktur hat. Die Bemühung Benthams gilt der Dialektik der Sprache zum Realen in der Situierung des Guten – hier der Lust… – von der Seite des Realen her." (Sem 7:20) M.a.W.: es geht jetzt um zwei konzeptuell unterschiedliche sozial-historische Einsichten, die zu verbinden wären: die traditionelle vormoderne Periode einer Ethik des Herrn (wo das Reale enthalten, subsumiert und gezähmt ist) und die moderne zeitgenössische Periode einer herrenlosen Ethik (wo das Reale als ein exzessiver und beunruhigender Überhang auftaucht).

Was sind die Charakteristika dieser beiden Perioden (188/89)? Um es kurz zu machen:
Der Herr der Vormoderne bezieht sich auf „eine unbestrittene Ordnung, die die Norm eines bestimmten Charakters definiert… Es ergibt sich dann das Problem, auf welche Weise diese Ordnung im Subjekt eingerichtet werden kann." Diese Ordnung wird als Wissenschaft (vom Höchsten Gut) vorgestellt, episteme, Wissenschaft von dem, was getan werden soll… (Sem 7:31)

Dagegen in der Periode der Moderne (wo die Ethik von ihren vormodernen Zwängen befreit ist – ohne daß man wirklich von Befreiung reden könnte) geht es vor allem um eine Ökonomie der Güter (economy of goods; 189). Das Spezifische bei der sozialhistorischen Veränderung besteht aber nicht nur darin, daß die Warenökonomie tatsächlich universal geworden ist, sondern auch darin, daß „das Glück, wie Saint-Just sich ausdrückt, zu einem Faktor der Politik geworden ist", wodurch „man gegenwärtig auf der Ebene einer Bedürfnisbefriedigung, die für alle Menschen gelten soll", steht – was sich in der Politik in folgender Formel ausdrückt: „*Es kann für niemand Befriedigung geben ohne die Befriedigung aller*." (Sem 7:348) Aber sind mit der Verallgemeinerung der Ökonomie des Glücks alle Probleme gelöst? „Die Bewegung, in die die Welt, in der wir leben, hineingeraten ist, und in der die universelle Ausrichtung des Dienstes an den Gütern bis in ihre letzten Konsequenzen vorangetrieben wird, impliziert eine Amputierung, Opfer, d.h. diesen puritanischen Stil im Verhältnis zum Begehren, der historisch sich festgesetzt hat. Die Ausrichtung des Dienstes an den Gütern auf universaler Ebene löst gleichwohl nicht das Problem des

gegenwärtigen Verhältnisses, das, in dem kurzen Zeitraum zwischen Geburt und Tod, ein jeder Mensch zu seinem Begehren hat – es geht nicht um das Glück künftiger Generationen." (Sem 7:362; bei R&A 190) Diese „universelle Ausrichtung des Dienstes an den Gütern" ist nichts, was je beendet oder abgerechnet (*completed or totalized*) werden könnte, was niemals vollständig sein kann, wo immer etwas fehlen wird. M.a.W.: hier tut sich ein Abgrund auf oder ein Jenseits (des Lustprinzips) bzw. „das Feld des Lustprinzips jenseits des Lustprinzips" (Sem 7:129) – der Bereich des *Todestriebs*, der jouissance, des *Dings* oder des Begehrens (wo stets ein unbefriedigter Rest bleibt).

Die symbolische Ordnung der Vormoderne (selbst wenn es mehrere Ordnungen gab – sie waren alle dem Prinzip des Herrn unterstellt; 192, Anm. 36) ist dadurch konstituiert, daß sie das Indisziplinierte des Realen beinhaltet, subsumiert und zähmt (unter der unbestrittenen Autorität der Figur des Herrn). Diese Ordnung wird völlig von den homöostatischen Tendenzen des Lustprinzips beherrscht.

Die symbolische Ordnung der Moderne dagegen hat (ist die Figur des Herrn erst einmal destituiert worden) diese verstörenden Überhänge (Protuberanzen) und Auswüchse/ Wucherungen des Realen zur Folge, was immer als ein Symptom des Exzesses oder der Grenze eben dieser symbolischen Ordnung der Moderne selbst erfahren wird. Die symbolische Ordnung der Moderne ist jenseits des Lustprinzips bzw. das Lustprinzip ist „jenseits" seiner selbst – und immer schon dem unterliegenden Realen ausgesetzt, das es als ein „extimes" Ding („extimate" thing) begrenzt und bewohnt. (R&A merken an: Es gibt offenbar nicht so ein Ding wie die „*symbolische* Ordnung" als solche; 192/93 Anm. 37)

…und das (transzendentale und transhistorische) Auseinanderbrechen des Imaginären und Realen

Lacans Verständnis der Moderne sei zwar (was das Auseinanderbrechen des Realen betrifft – genitivus subjectivus und objectivus) durchaus überzeugend, habe aber Mängel bezüglich der Ausarbeitung des Imaginären (weil er hier einen fundamentalen Bruch zwischen dem Imaginären und dem Realen sieht). (193) Jede Gesellschaft, jedes Kollektiv, jede symbolische Ordnung usw. erliegt ihren imaginären Täuschungen oder errichtet Trugbilder um das Reale des Dings. Jede Gesellschaft überlagert dieses reale Ding (und sogar das Subjekt selbst als Träger von diesem Ding) mit imaginären Schemen und Phantasmen, selbst wenn diese Formen (die diese Phantasmen annehmen) als historisch und sozial spezifisch angesehen werden müssen. (195) „Die Gesellschaft findet ein gewisses Glück in den Täuschungen, die ihr die Moralisten, Künstler, Kleider- und Hutmacher, die Schöpfer imaginärer Formen zur Verfügung stellen. (…) Es geschieht vielmehr in einer imaginären Funktion, ganz speziell derjenigen, in der uns die Symbolisierung des Phantasmas ($ ◊ a) hilfreich sein wird, die die Form darstellt, auf die sich das Begehren des Subjekts stützt. In *geschichtlich und gesellschaftlich spezifizierten* Formen überdecken und täuschen die Elemente *a*, die imaginären Elemente des Phantasmas, das Subjekt im Punkt von *das Ding** selbst." (Sem 7:123; *Hervorhebung von uns*)

Wenn man die Sache jedoch genauer betrachtet, würde sich die Frage stellen, ob Lacans Argument „geschichtlich und gesellschaftlich spezifiziert" genug ist. Ist es nicht zu einfach, fragen R&A (195), wenn jede Gesellschaft als auf die gleiche Art und Weise der Imaginarisation des Realen funktionierend gedacht wird – unter dem Vorbehalt, daß diese Imaginarisation als etwas gesehen werden muß, das „geschichtlich und gesellschaftlich spezifizierte" Formen annimmt? Lacans ziemlich einfaches Verständnis von Gesellschaft kann man auch als Zeichen dieser Einfachheit betrachten, als ob es wirklich möglich wäre, die Tätigkeiten (workings) des Sozialen auf „ein gewisses Glück" (s.o.) zu reduzieren… Wäre es nicht angemessener zu behaupten, daß diese „Form" der sozialen oder symbolischen Imaginarisation des Realen von Zeit zu Zeit eine signifikante Transformation erfährt? Anstatt diese Form der Imaginarisation als universal zu konzipieren (so daß sie spezifiziert wird durch den unweigerlich abstrakten Appell an die „geschichtlich und gesellschaftlich spezifizierten" Formen) – (196) wäre es nicht besser, sie als etwas zu konzipieren, das selbst, also in seiner formgebenden Kapazität, unabänderlich „geschichtlich und gesellschaftlich spezifiziert" ist?

Nun hätte Lacan diese Frage eigentlich schon beantwortet; denn wenn es etwas unleugbar „geschichtlich und gesellschaftlich spezifiziertes" am modernen Auseinanderbrechen des Symbolischen und Realen gibt (wegen der Emergenz des Realen innerhalb der symbolischen Ordnung der Moderne als eine fundamental beunruhigende Schwellung/ Wucherung), dann muß es auch etwas unleugbar „geschichtlich und gesellschaftlich spezifiziertes" am modernen Auseinanderbrechen des Imaginären und Realen geben (natürlich aufgrund der Annahme, daß diese beiden konzeptuell unterschiedlichen Brüche auf eine vernünftige Art und Weise zusammen gebracht/ gedacht werden müssen). Aber genau das bestreitet Lacan. Denn nochmal: wenn die Form der Imaginarisation als universal verstanden wird und nur unter der Ägide dieser Universalität als etwas verstanden werden kann, das „geschichtlich und gesellschaftlich spezifizierte" Formen übernimmt, dann kann offensichtlich nichts „geschichtlich und gesellschaftlich Spezifiziertes" über diese Form der sozialen Imaginarisation selbst gesagt werden. Dieser Form bleibt im Endeffekt nichts anderes übrig als über der Geschichte und ihren vermeintlich ständig wechselnden (aber auch vermeintlich immer gleichen) sozial-historischen Formen zu schweben.

So bleibt Lacan im *Seminar 7* transzendental und transhistorisch. Anstatt immanent in die sich ständig ändernde sozial-historische Entwicklung eingebettet zu sein, sieht er die Form der Imaginarisation als etwas, das diese Entwicklung im Wesentlichen transzendiert – was definitiv mit seiner nicht-transzendentalen und tatsächlich sehr historischen Darstellung des Symbolischen und Realen konfligiert. Denn wenn man ein historisches Verständnis der modernen Verschiebung (dislocation) des Symbolischen und Realen möchte, dann braucht man auch ein solches Verständnis der modernen Verschiebung des Imaginären und Realen (also immer beides: S – R und I – R). Man könne nicht auf der einen Seite die Geschichte (history) haben (das

Symbolische und das Reale) und auf der anderen Seite das Transzendentale und Transhistorische (das Imaginäre und das Reale). Um theoretisch konsistent zu sein müssen diese beiden Verschiebungen zusammen gedacht werden unter dem gleichen Set historischer Terme. (196)

Retranszendentalisierung des Symbolischen

Wenn wir R&A richtig verstanden haben, wollen sie deutlich machen, daß das von ihnen bei Lacan in *Seminar 7* entdeckte Problem (historisch differente Formen der Imaginarisierung vs. universale Form historischer Imaginarisierungen) dazu führt, daß Lacan hier von seinem Sprachverständnis in die Irre geleitet wird, weil er dachte, daß die Brüche und Verschiebungen des Symbolischen und Realen etwas sind, das zur Ordnung der Sprache und des Signifikanten *selbst* gehört (und nichts Historisches ist und daher auch nichts spezifisch Modernes sein kann). Der Bruch käme von der einfachen Tatsache, daß der Mensch Träger der Sprache ist (197) und daß das Ding, „wenn es diesen Platz in der von Freud auf der Basis der Thematik des Lustprinzips definierten psychischen Konstitution einnimmt, … eben das ist, was vom (ursprünglichen) Realen (…) am Signifikanten leidet" (Sem 7:146). Hier taucht dann auch der Todestrieb auf, „weil die Bewegung des Begehrens im Begriff ist, die Linie einer Art Enthüllung zu überschreiten. Die Frage stellt sich auf der Ebene des Verhältnisses menschlichen Seins zum Signifikanten als solchen, weil auf der Ebene des Signifikanten jeder Zyklus des Seienden mit Einschluß des Lebens in seiner Bewegung von Verlust und Wiederkehr wieder in Frage gestellt werden kann." (Sem 7:284/85; zu dieser ziemlich kryptischen Stelle vgl. unsere Anmerkung am Ende vom übernächsten Abschnitt) Womit Lacan auf einer Ebene sich befindet, die quasi außer- oder überhistorisch ist, der Ebene der *Sprache an sich* oder als solcher, völlig losgelöst von der Erde ihrer geschichtlichen Entwicklung und Gewordenheit, also auch von der Frage der Kontingenz. Am Ende, wo Lacan das Symbolische *re*transzendentalisiert, bleibt nur noch die Erinnerung daran, daß er eingangs immerhin versucht hatte, es zu historisieren.

„Die Aggressivität in der Psychoanalyse"; die moderne Überlappung (imbrication) des Symbolischen und des Imaginären…

In diesem Bericht von 1948 würde es um die moderne Überlappung des Imaginären (ego) mit dem Symbolischen oder Sozialen selbst gehen (die Terme des Registers tauchen dort aber noch nicht auf): Das *„Verständnis der Aggressivität als einer der intensionalen Koordinaten des menschlichen Ichs … macht ihre Rolle in der modernen Neurose und im Unbehagen in der Kultur begreiflich."* (Schriften I:141, These V) Lacan spricht dort von „der gegenwärtigen gesellschaftlichen Ordnung" und von der „Vorrangstellung der Aggressivität in unserer Kultur", die „in der Durchschnittsmoral gewöhnlich mit der Qualität der Kraft in eins geworfen wird. Indem sie ganz zu Recht als bedeutsam für eine Entwicklung des Ichs verstanden wird, hält man ihren sozialen Gebrauch für unabdingbar und für so allgemein in den Sitten und Gebräuchen akzeptiert, dass man sich, um deren kulturelle Partikularität zu ermessen, eingehender mit dem Sinn und mit den Wirkkräften einer Praktik wie der des Yang in der öffentlichen und privaten Moral der Chinesen befassen muss." (bei R&A 199)

Was führt Lacan für die Evidenz dieser, wie R&A sagen, Verknüpfung des Sozialen oder Symbolischen mit den Überdehnungen des imaginären Ich ins Feld? Erstens den Erfolg Darwins, der damit zusammenhängt, „dass er die Räubereien der viktorianischen Gesellschaft und die ökonomische Euphorie, die für sie die von ihr eingeleitete soziale Verwüstung billigte, auf den Maßstab des Planeten projiziert, und dass er sie durch das Bild eines Laissez-faire der stärksten Raubtiere in ihrer Konkurrenz um ihre natürliche Beute rechtfertigt." (I:141/42) Zweitens die hier schon erwähnte Dialektik von Herr und Knecht, wo Hegel „den ganzen subjektiven und objektiven Fortschritt unserer Geschichte" aus diesem aggressiven Konflikt ableitet (I:142) und wo die „Furcht vor dem Tod, dem ´absoluten HERRN´" (I:145) den Ausschlag gibt: „Wenn im Konflikt des Herrn und des Knechts die Anerkennung des Menschen durch den Menschen der Einsatz ist, um den es geht, so wird diese Anerkennung eben auch über eine radikale Negation der natürlichen Werte befördert, und sie drückt sich entweder in der fruchtlosen Tyrannei des Herrn oder in der fruchtbaren Tyrannei der Arbeit aus." (I:142) Und drittens sehen R&A hier auch schon Marx am Horizont auftauchen – man könne die imaginäre Aggressivität in die Begriffe des Klassenkampfs übersetzen: „Das Stützwerk, das diese profunde Lehre (Hegels Herr-Knecht-Dialektik) dem durch die Barbarei des Darwin´schen Jahrhunderts neu erschaffenen konstruktiven Spartakismus des Knechts geliefert hat, ist bekannt." (I:42)

Lacan weist ferner auf „das zunehmende Fehlen all jener Auslastungen des *Über-Ichs* und des *Ich-Ideals*" hin, „die in allen Arten organischer Formen traditioneller Gesellschaften verwirklicht sind" und die wir „nur noch in höchst unübersehbar abgeschwächten Erscheinungsformen" kennen (I:142/43). Und schließlich: „Weil unsere Gesellschaft die kosmische Polarität von männlichem und weiblichen Prinzip abschafft, lernt sie darüber hinaus all die psychologischen Auswirkungen kennen, die für das moderne Phänomen namens *Geschlechterkampf* eigentümlich sind." (I:143)

Auch wenn man weder zu den traditionellen Gesellschaften noch zum Geschlechter-Binarismus zurückkehren möchte – die „Zerrissenheit" des „´befreiten´ Menschen der modernen Gesellschaft", „der gewaltige Riss bis auf den Grund des Seins" und der „Todestrieb" („das Feld des Lustprinzips jenseits des Lustprinzips"; Sem 7:129) werden hier ausdrücklich thematisiert (I:145). M.a.W.: Lacans Erklärungen würden immerhin *in nuce* überzeugen, weil sie die Möglichkeit einer sozialen oder symbolischen Verortung oder Bestimmung des imaginären Ichs eröffnen und dieses dem Verständnis der modernen sozial-symbolischen Ordnung unterordnen würden (201).

…ihre imaginäre Inversion

Aber wie gesagt nur *in nuce* – denn die Erklärungen würden schließlich in die entgegengesetzte Richtung gehen. Anstatt das

Imaginäre in terms des Sozialen oder Symbolischen zu konzipieren, wird das Soziale oder Symbolische in terms des Imaginären konzipiert; genauer gesagt: Lacan versucht ein Konzept des Sozialen oder Symbolischen auf der fragilen Basis seines Konzepts der unterstellten Konstitution des imaginären Ichs (ego) des Spiegelstadiums zu errichten (worauf wir 165 ff. schon eingegangen waren). Hier soll jetzt die Logik des Sozialen oder Symbolischen von der Logik des imaginären Ich selbst abgeleitet werden können – was R&A völlig inakzeptabel finden, weil das Spiegelstadium mit seinem imaginären Ich hier als zugrunde liegendes Fundament des Sozialen oder Symbolischen selbst beschworen würde. Die richtige Richtung einer Verbindung zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen würde auf diese Art und Weise eine spektakuläre Inversion erfahren (203). Sah es eben noch danach aus, als würde das Imaginäre dem Symbolischen untergeordnet (201), so scheint nun das Symbolische vom Imaginären bestimmt zu werden… Lacan würde seinen Text von 1948 mit ziemlich überraschenden Behauptungen beenden (203); angesichts der o.a. Zerrissenheit könne man behaupten, sagt er, daß der Mensch „jeden Augenblick seine Welt durch seinen Selbstmord konstituiert". Und weiter (204): „Das ist die Selbstbestrafungsneurose mit den hysterisch-hypochondrischen Symptomen ihrer funktionalen Hemmungen, mit den psychasthenischen Formen ihrer Derealisierungen des anderen und der Welt, mit ihren sozialen Sequenzen von Scheitern und Verbrechen. Es ist dieses anrührende, ausgebrochene, im Übrigen nicht zur Verantwortung zu ziehende Opfer, das mit dem Bann bricht, der den modernen Menschen zur gewaltigsten sozialen Galeere verurteilt, das wir aufnehmen, wenn es zu uns kommt – diesem Sein aus Nichts von Neuem den Weg zu eröffnen zu seinem Sinn in einer unauffälligen Brüderlichkeit, gemessen an welcher wir stets zu ungleich sind, ist unsere tägliche Aufgabe." (I:145)

Anmerkung: Wir haben – wie R&A – diese Stelle so ausführlich zitiert, weil hier besonders deutlich wird, wie Lacan dazu neigt, sein „Gravitationszentrum" der Sprache, wo der Todestrieb ins Spiel kommt, „das Feld des Lustprinzips jenseits des Lustprinzips" (Sem 7:129), wo ein Term z.B. in sein Gegenteil umschlagen kann, zu verabsolutieren – was dazu führt, daß er zwischen Herrschaft der Sprache und (kontingenter) Sprache der Herrschaft nicht zu unterscheiden vermag und die Herrschaft der Sprache mit der (stets kontingenten) Sprache der Herrschenden identisch setzt bzw. verwechselt, anstatt die Brüche oder Sprünge im Symbolischen mit dem Realen zu erklären.)

Seminar II – die soziale oder symbolische Produktion des imaginären Ich

In diesem Seminar (*Das Ich in der Theorie Freuds und die Technik der Psa*) würde man erfahren, „daß das Ich nur eine historische Kontingenz ist" (204). Hier ginge es endlich um eine spezifisch moderne soziale oder symbolische Produktion des imaginären Ich (obwohl die Dimension des Realen noch ungedacht bleibt). Hier würde auch die Bedeutung der Theorie des Spiegelstadiums revidiert. Denn wenn die Imaginarität des Ich von etwas produziert wird, das den modernen sozialen oder symbolischen Formen (der modernen sozialen oder symbolischen Ordnung) gänzlich spezifisch ist, dann kann man dieses Spezifische nicht auf so etwas wie das Spiegelstadium reduzieren (denn das würde nur dazu dienen, die Unplausibilität von Lacans versuchter Herleitung der sozialen oder symbolischen Formen aus der unterstellten Präexistenz des imaginären Ich wieder einzuführen). Wenn man das Spiegelstadium retten wollte, müßte man es neu schreiben und einfügen in eine erweiterte Konzeption der sozialen oder symbolischen Emergenz und Produktion des imaginären Ich (ego) selbst. (205)

Seminar III – das Symbolische, das Imaginäre und das (embryonale) Reale; das moderne Ich und sein trügerischer Diskurs der Freiheit

Im Psychosen-Seminar fanden R&A eine Stelle, wo Lacan seinen Bericht über die soziale oder symbolische Emergenz und Produktion des imaginären Ich vertieft und das im Sem 7 angedeutete Register des Realen entfaltet. Hier würde jetzt auch deutlich, daß die gegenwärtige soziale und symbolische Ordnung nichts anderes als die Ordnung des Kapitalismus ist, sagen sie (206) – aber Lacan sagt: „Wir leben in einer Gesellschaft, in der die Sklaverei nicht anerkannt wird. Es ist klar,…, daß sie aber deswegen doch keineswegs abgeschafft ist. … Es ist ebenso klar, daß, falls die Knechtschaft nicht abgeschafft ist, sie…generalisiert ist. Das Verhältnis jener, die man Ausbeuter nennt, ist nicht weniger ein Verhältnis von Knechten im Verhältnis zur Gesamtheit der Wirtschaft als dasjenige der gewöhnlichen Leute. Derart ist die Doppelheit Herr-Knecht generalisiert im Innern jedes Teilnehmers unserer Gesellschaft." (Sem 3:158) Womit Lacan unmißverständlich deutlich macht, daß das Verhältnis Herr-Knecht nicht (bloß?) ein Verhältnis *zwischen* (zwei) Subjekten ist (intersubjektiv), sondern eines „im" Subjekt selbst (intrasubjektiv). Im Sem 7 sagt Lacan, daß man mit Freud über die „reine und einfache Antinomie Gesellschaft-Individuum" hinausgehen muß, weil ja diese „Divergenz zwischen Individuum und bürgerlicher Gesellschaft, zwischen Individuum und Staat" sich „am Entstehungspunkt" öffnet (Sem 7:130/31), im Gravitationszentrum sozusagen, wo über Terme entschieden wird. M.a.W.: „Wir stehen da vor einer Falle, in die das Denken mit seinem Hang zur Bequemlichkeit nur zu gern gehen möchte, indem es einen leichten Gegensatz und eine leichte Versöhnung konstruiert zwischen Individuum und Kollektiv." (Sem 7:117)

Folge oder Konsequenz dieser „grundlegenden Knechtschaft des Bewußtseins" ist, daß es *hinter* dieser „generalisierten Knechtschaft…einen geheimen Diskurs" gibt, „eine Befreiungsbotschaft, die in gewisser Weise im Zustand von Verdrängtem fortbesteht" (3:158). Wie ist das zu verstehen? Wenn es diese binären Terme, die Dichotomie Herr-Knecht gibt, dann kann man, auch wenn man als Knecht einem realen Herrn (Gott, Kapitalist usw.) unterworfen ist durchaus davon träumen, frei zu sein. Der Diskurs des Herrn impliziert sozusagen den Diskurs der Freiheit: „Ein gewisses Feld scheint dem geistigen Atmen des modernen Menschen unentbehrlich, jenes, wo sich seine Unabhängigkeit behauptet in bezug nicht nur auf jeglichen Herrn, sondern auch auf jeglichen Gott, jenes seiner irreduziblen Autonomie als Individuum, als individuelle Existenz." Aber dieser Diskurs der Freiheit, sagt Lacan, ist ein „wahnhafter Diskurs" (3:158/59), weil „das Reale sehr wohl immer noch da ist" und „nichts merklich sich verändert hat" (3:159) – das Reale oder die Realität? Lacan scheint hier keinen Unterschied zu machen; er spricht von dem, „was man ertragen muß von der Realität" – und sagt: „Es gibt da ein wirklich entmutigendes Problem. Und die Tatsachen zeigen, daß

es alle Augenblicke nicht etwa nur Kompromiß gibt mit dem, was tatsächlich jeder beiträgt, sondern viel eher resignierte Hingabe an die Realität." (3:159) „Auf der Ebene der Erfahrung eines elementaren Realen" (3:159) würde „man sehr rasch in eine Sackgasse" gelangen, „da ja jegliche… lebendige Realität wesentlich im Kreis geht." Aufgrund seiner Gleichsetzung von Realem und Realität kommt er zum Ergebnis: „Jeder bleibt bei einem unlösbaren Widerspruch stehen zwischen einem auf einer gewissen Ebene immer notwendigen Diskurs, und einer Realität, der er sich, zugleich prinzipiell und erfahrungsgemäß, nicht angleicht." (3:160) „Das Ich jedes modernen Menschen" sei „zutiefst an dieses so diskordante und lächerliche diskursive Double des Subjekts gebunden"!

Kann es deswegen allenfalls Revolte geben, aber keine Revolution? „Man ist vor einiger Zeit einer Zwietracht zwischen der einfachen Tatsache der Revolte und der umwandelnden Wirksamkeit der sozialen Aktion gewahr geworden. Ich würde sogar sagen, daß die gesamte moderne Revolution sich aufgrund dieser Unterscheidung hergestellt hat, und aufgrund der Vorstellung, daß der Diskurs der Freiheit definitionsgemäß nicht nur unwirksam war, sondern grundlegend entfremdet in bezug auf sein Ziel und sein Objekt, daß alles, was sich an Demonstrativem mit ihm verbindet, streng genommen Feind jeglichen Fortschritts im Sinn der Freiheit ist, sofern sie danach streben kann, irgendeine kontinuierliche Bewegung in der Gesellschaft anzuregen. Nichtsdestoweniger artikuliert sich der Diskurs der Freiheit im Innersten eines jeden als Vorstellung eines gewissen Rechts des Individuums auf Autonomie." (3:158)

Ob der Knecht nun Sklave ist oder Lohnarbeiter, *Tatsache* ist die Existenz seiner Ausbeutung (aber auch die Ausbeuter sind im Ausbeutungssystem nicht „frei", sondern zur Ausbeutung gezwungen: ohne Mehrwert wären sie schnell keine Kapitalisten mehr – und die Ausgebeuteten keine Lohnarbeiter mehr; so sind beide „kastriert", wenn auch nicht auf dieselbe Art und Weise… S. 206 Anm. 40). Was kann (oder könnte) die (imaginäre) Behauptung oder Überzeugung der „Herrschaft" (das „falsche Bewußtsein" der Individuen trotz generalisierter Knechtschaft) erklären, fragen R&A (206/7), die jeder Teilnehmer (in) dieser Situation mehr oder weniger zweifellos besitzt (oder zu haben glaubt)? Das kann, sagt Lacan, mit dem o.a. „offenkundigen Diskurs der Freiheit" (3:158) erklärt werden, der diese Situation (die Situation der kapitalistischen Gesellschaft) „naturgemäß" unterstützt (vgl. Liberalismus). Obwohl dieser Diskurs ständig gegen die Wände rennt, die er selbst errichtet hat – oder genauer: die zu errichten er gezwungen worden ist… Obwohl der Diskurs der Freiheit (das Recht des Individuums auf Autonomie) nicht *an sich* „wahnhaft" ist (s.o. 3:158/59), so ist er es doch in Bezug auf das, was Lacan den Diskurs des Anderen nennt – der Mitmensch, der Nächste ist die Grenze der Freiheit. Das moderne Subjekt befindet sich in einem fundamentalen Konflikt (oder, in Lacans pessimistischen Worten: in einem unlösbaren Widerspruch) zwischen den Registern des Imaginären und des Realen (wobei hier wie schon gesagt Lacan (noch) nicht klar unterscheidet zwischen dem Realen und der Realität; S. 209 Anm. 41).

Zusammenfassung 183-209

Das spezifisch Moderne ist ein Bruch zwischen dem Symbolischen und dem Realen (S / R), ohne daß Lacan wirklich begriffen hätte, ergänzen R&A an, daß das auch einen Bruch zwischen dem Imaginären und dem Realen (I / R) voraussetzt. Lacans Versuche, das Soziale vom Imaginären abzuleiten, scheitern; in *Die Aggressivität in der Psychoanalyse* erkennt er, daß das moderne Imaginäre/ die Imaginarität des modernen Ich sozial oder symbolisch produziert sein muß. Schließlich werden in *Seminar 7* alle drei Momente (R – I – S) zusammengebracht. Es gibt (in der Moderne) einen Bruch (Riss) zwischen S und R, *weil* es einen Bruch zwischen I und R gibt und *weil* dieser Riss (zwischen dem imaginären Ich und den realen Bedingungen, die zugleich dieses Ich in eben seiner Imaginarität enthalten und voraussetzen) selbst sozial oder symbolisch produziert ist – produziert von eben den Freiheiten und Zwängen (Unfreiheiten) des kapitalistischen Rahmens. Mit Rekurs auf Seminar XVII soll es darum gehen, die dreifache Überlappung von R – I – S auszuarbeiten und das Register des Realen zu bestimmen. (209/210)

Teil 1 here

Teil 2 here

← PREVIOUS NEXT →